



Research Article

A Study of Mystical Components in the Texts of Islamic and Indian Schools (Based on the Views of Rumi and Mohammad DarashkooH)

Ghasem Ahmadi¹, Fatemeh Lajavardi^{2*}, Mohammad Reza Adli³

Abstract

The roots of the cultural, literary and religious commonalities of Iran and India can be traced back to the distant past, and many of the themes and allegories used in Iranian and Indian mystical texts are similar. The similarities between Islamic Sufism and the mysticism of other nations of the world are undoubtedly very noteworthy. Although there are common features in the experiences of world mysticism, one should not expect them to be expressed in the same words always and everywhere. This article examines the similarities between some of the customs and rituals of the two mystical schools of Islam and India. From a careful study of Indian sources and Persian Sufi books, there are many similarities in educational methods and conduct, the most important of which are: the value of human existence and its importance in mystical literature of Iran and India, the manifestation of love and knowledge in mysticism Iranian and Indian, the multiplicity of houses and authorities of conduct, the value and importance of the position of the heart, the value of the position of old man and mentor, asceticism and austerity, struggle against the soul, the theory of annihilation.

Keywords: Comparative Literature, Mystical Texts, Indian Mysticism, Knowledge, Unity Of Existence

How to Cite:

Ahmadi G, Lajavardi F, Adli MR., A Study of Mystical Components in the Texts of Islamic and Indian Schools (Based on the Views of Rumi and Mohammad DarashkooH), Journal of Comparative Literature Studies, 2023;17(65):116-130.

1. PhD student, Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran

2. Assistant Professor, Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran

3. Assistant Professor, Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran



بررسی مؤلفه های عرفانی در متون دو مکتب اسلامی و هندی (باتیکه بر دیدگاههای مولوی و محمد داراشکوه)

قاسم احمدی^۱، فاطمه لاجوردی^{۲*}، محمدرضا عدلی^۳

چکیده

ریشه مشترکات فرهنگی، ادبی و دینی ایران و هند را می توان از گذشته های بسیار دور جستجو کرد و بسیاری از مضامین و تمثیلات مورد استفاده در متون عرفانی ایرانی و هندی مشابه یکدیگر هستند. شباهت بین تصوف اسلامی با عرفان دیگر اقوام جهان، بی شک در خور توجه بسیار است، اگرچه ویژگی های مشترکی در تجارب عرفان جهان وجود دارد اما نباید انتظار داشت که همیشه و همه جا با کلمات مشابهی بیان شده باشند. در این مقاله شباهت های موجود در میان بعضی از آداب و آیین های دو مکتب عرفانی اسلامی و هندی بررسی شده است. از مطالعه دقیق منابع هندی و کتاب های صوفی فارسی، در روش های تربیتی و سیر و سلوک شباهت های زیادی دیده می شود که مهمترین آن ها عبارتند از: ارزش وجود انسان و اهمیت آن در ادبیات عرفانی ایران و هند، تجلی عشق و معرفت در عرفان ایرانی و هندی، تعدد منازل و مقامات سلوک، ارزش و اهمیت مقام دل، ارزش مقام پیر و مرشد، زهد و ریاضت، مبارزه با نفس، نظریه فنا.

واژگان کلیدی: ادبیات تطبیقی، متون عرفانی، عرفان هندی، معرفت، وحدت وجود

۱. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
 ۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
 ۳. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
- نویسنده مسئول: فاطمه لاجوردی
ایمیل: Lajavardi.ft@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

رابطه فرهنگی ایران و هند همواره متقابل بوده است. هندوستان از حیث فرهنگ و ادبیات غنی و بسیار با ارزش سنسکریت، مقام والایی داشته و در علوم مختلفی همچون طب، اخترشناسی، ریاضی و هیئت، احترام خاصی در میان ملت‌های قدیم کسب کرده بود. کشور ایران هم به عنوان همسایه غربی هند از تمدن عظیم و دانش مختلف آن سرزمین متمتع شده و افکار علمی، دینی و هنر آن در اذهان مردم وارد شده بود.

وقتی که مسلمانان یا به عبارتی اعراب وارد ایران شدند، پس از اینکه از سرزمین‌های غربی ایران و میانی ایران گذشتند، به سمت خراسان بزرگ روی آوردند. علاوه بر اینکه دین اکثر مردم آن نواحی زرتشتی بودند به هر حال گروه زیادی هم بودایی بودند. مسلمانان با جوامع بودایی و هندویی برخورد‌هایی داشتند و به تدریج آداب بودایی و هندویی و تفکرات آنان با مسلمانان ادغام گردید. در سال‌های اول هجری بیشترین صوفیان نه تنها ایرانی بلکه خراسانی بودند. صوفیان خراسان هم در تاریخ ادبیات، علوم نقلی و عقلی بیشترین سهم را دارند. بنابراین ارتباطات عرفانی ایران و هند از سرزمین خراسان آغاز گردید.

ظاهراً داراشکوه برای یافتن معادل اسلامی مفاهیم هندی، اعمال و آداب بسیار تلاش کرده است. نکته مهم دیگر این که آسیای میانه پایگاهی است که در آن فرقه‌های دینی مختلف به وجود آمده‌اند و همیشه در کنار هم زندگی کرده‌اند و این آمیختگی پیروان ادیان مختلف بوده است.

شایان ذکر است که در تحقیقات انجام شده داخلی و خارجی تحقیقات مبسوط و مستقلى در خصوص ارتباط میان دو تمدن ایرانی و هندی انجام شده است که شامل مباحث کلی پیرامون دو دین بوده‌اند. مهمترین منبعی که در این زمینه با ذکر جزئیات وجود دارد می‌توان به کتاب «عرفان هندو و اسلامی» اثر آر. سی. زنر اشاره کرد. این کتاب شامل هشت فصل می‌باشد که در آن به اشتراکات عرفانی دو دین پرداخته شده است. کتاب «روابط ایران و هند، چشم‌اندازها و چالش‌ها» به کوشش دکتر حشمت‌السادات معینی فر و دکتر سیدصدرالدین موسوی جشنی دیگر اثر این حوزه می‌باشد. در این کتاب وضعیت، پیشینه و آینده روابط ایران و هندوستان در سه حوزه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مورد بررسی قرار گرفته شده است. در پایان باید چنین افزود که پژوهش حاضر به دنبال آن است که به سوال پژوهشی زیر پاسخ دهد:

- بارزترین مؤلفه‌های مشترک در ادبیات عرفانی دو مکتب اسلامی و هندی کدامند؟

پیشینه تحقیق

مهم‌ترین پژوهش‌هایی که با محوریت بررسی تطبیقی آثار مربوط به ادبیات عرفانی نوشته شده، در ذیل آمده است:

۱. زمردی، حمیرا، آیین الهه، (۱۳۹۶)، بررسی تطبیقی اشتراکات تمثیلی در عرفان هندی و اسلامی، معرفت ادیان، شماره ۳۰. مزیت این مقاله آن است که به بررسی مضامین، ساختار و عناصر تشکیل دهنده تمثیلات داستانی پرداخته و به عبارت دیگر تمرکز خود را بر داستان‌ها نهاده است. اما این مسأله که به وجوه اختلاف میان این تمثیل‌ها نپرداخته است، عیب این پژوهش محسوب می‌شود.

۲. حسینی حمید، زهرا، (۱۳۸۳)، *بهکتی و عشق در عرفان هندی و اسلامی*، فلسفه تحلیلی، شماره ۱. مزیت کار نگارنده در این مقاله آن است که یک موضوع خاص یعنی «بهکتی و عشق» را محور پژوهش خود قرار داده است. اما ایراد کار وی آن است که تحلیل‌های عمیق و بسیار مستندی انجام نداده است و حضور خودش به عنوان نویسنده در این مقاله محسوس نیست.

۳. افروغ، محمدرضا، علیرضا خواجه گیر، علیرضا فهیم، (۱۳۹۷)، *عشق و بهکتی در مکتب مولانا و رامانوجا*، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، شماره ۳. مزیت این مقاله نیز به خاطر موضوع خاص آن می‌باشد که حاکی از دقت و تیزبینی نویسنده آن است ولی آنچه به عنوان عیب این مقاله به شمار می‌رود آن است که وجوه تفاوت و تمایز اندیشه‌های عرفانی مولانا و رامانوجا به خوبی تبیین نشده و نیازمند ارائه تفسیرهای بیشتر است.

۴. خواجه گیر، علیرضا، زینب کمالی، (۱۳۹۵)، *مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا*، ادبیات عرفانی، شماره ۱۴. نویسنده در این مقاله به این نتیجه رسید که ولوی در آثار منظوم و منثور خود معرفت را ابتدا در سطح ابزارهای حسی، سپس در مرتبه‌ی بالاتر با کمک ابزارهای عقلی انسانی دنبال کرده و با بیان تقسیم بندی مراتب عقل، ویژگیهای هر کدام را برشمرده و سرانجام اوج معرفت را در معرفت شهودی تبیین می‌کند. اما در آموزه‌های بودائی پس از بیان زنجیره‌ی علی که باعث رنج و درد انسان در دنیا می‌شود، علت اصلی رنج انسان در جهل و نادانی او جستجو شده و رسیدن به دانایی حقیقی نقش بسیار اساسی در رهایی از این رنج دارد. نقطه قوت این مقاله آن است که نویسنده نتایج بسیار خوب و دقیقی به دست آورده ولی نقطه ضعف کار وی آن است که بهتر بود مراتب شناخت را در اندیشه مولوی با یکی از پیروان مکتب بودا مقایسه کند نه اینکه عقاید یک شخص را با عقاید تمام پیروان یک مکتب قیاس کند.

مضامین عرفانی مشترک در مکاتب اسلامی و هندی

در ادامه بارزترین مضامین و مفاهیم مشترکی که در آثار عرفانی دو مکتب اسلامی و هندی وجود دارد، ذکر شده و با استناد به نمونه‌هایی، تحلیل گردیده است.

ارزش وجود انسان و اهمیت آن در ادبیات عرفانی ایران و هند

هیچ موضوع فلسفی، عرفانی و... برای بررسی در مناطق مختلف جهان مناسب تر از وجود انسان نیست. از این نظر می‌توان گفت که هیچ کس نمی‌تواند بدون داشتن درکی از این که انسان چگونه موجودی است، درباره جوامع انسانی یا افعال آدمیان اظهارنظر کند. بی شک تمام نظریه پردازان چه اسلامی و چه غیراسلامی با عنایت به شناخت آدمی، نظریاتی را مطرح کرده اند. در واقع تشخیص مشابهت های آدمیان امکان ارائه نظریات برای بشر را میسر می‌سازد.

در میان منابع غنی عرفانی آثاری هستند که در سطح گسترده به موضوع انسان پرداخته اند. آثار عارفان نامداری چون، عزیز الدین نسفی، عین القضاة همدانی و مولوی. در میان عارفان یاد شده، آثار مولوی ویژگی‌های خاصی دارند؛ چرا که هم حجم بالای آثار و هم نوع پرداخت او ویژه است که بخش عمده دیدگاه های وی را در مثنوی می‌توان یافت.

شناخت انسان در دستگاه فکری مولوی از اهمیت ذاتی برخوردار است. او تمام کوشش خود را صرف شناخت و نجات انسان کرده است. در واقع نادرست نخواهد بود اگر بگوییم پرداخت به خدا هم به خاطر انسان است؛ انسانی که آفریده شده تا به خدا برسد که از دوست جدا نشود. مولوی از انسان توصیفات مختلفی به دست داده است که گاه به ظاهر تفاوت‌های زیادی با هم دارند، اما اگر به نظام عرفانی مولوی نگاه کنیم در می‌یابیم که توصیفات وی که در نه در عرض هم بلکه در طول هم اند. در جایی از انسان به عنوان «اندیشه» یاد می‌کند. اما در جای دیگر از او به عنوان «دیده» یاد می‌کند که وظیفه اش نور خواری و نگریستن در زیبایی‌های معشوق و نهایتاً خود معشوق و وصال و یا یکی شدن با وی است.

آدمی دید است باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است

(مثنوی ۱۳۶۳: ۱، بیت ۱۴۰۶)

و گاه صریحاً اعلام می‌کند که انسان جز این دیده چیز دیگری نیست:

تو نه این جسم تو آن دیده ای وارهی از جسم گر جان دیده ای
آدمی دیده است باقی گوشت و پوست هر چه چشمش دیده است آن چیز اوست

(همان، ۶، ابیات ۸۱۱ - ۸۱۲)

در تحلیل نمونه‌های مذکور باید گفت شاعر قصد دارد این نکته را بیان کند که ارزش واقعی هر انسانی به آن چیزی است که فراتر از وجود جسمانی و فیزیکی وی باشد؛ به عبارت دیگر اگر دیدگان آدمی ارزشی داشته باشند، بدون شک این ارزش به خاطر بُعد معنوی و کاربرد آنهاست، به این صورت که با مشاهده‌ی ظاهر پدیده‌ها می‌توان به قدرت خالق آنها و حکمت وی پی برد و در واقع تفکر عمیق در دیدنی‌هاست که باعث ارزشمند شدن وجود آدمی می‌گردد، نه جنبه‌ی فیزیکی و جسمی آنها. او در جای دیگر از آن به عنوان موجودی مسکین که مرکب از عقل و شهوت، نیش فرشته و نیش حیوان یاد می‌کند. (مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۳) ضمن اینکه در جایی او را وجودی می‌داند که غایت سیر کائنات در مراتب کمال است. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۱)

این نشان می‌دهد که مولوی جنبه‌های مختلف انسان و جامعیت او را مدنظر قرار داده است. انسان در طور کمال خویش بین مرتبه الهی اطلاق و مرتبه انسانی تقید سیر می‌کند و بین دو نسخه ظاهر مشابه عالم کبیر و باطن مضاهی خدا است و با سعی در گرایش از ظاهر به باطن و از تقید به اخلاق، کمال حقیقی را برای خود ممکن سازد. (زرین کوب، ۱۳۶۱، ۱: ۵۵۸ - ۵۵۹) مسلم است که برای دستیابی به این مرتبه بهره‌گیری از «اندیشه» و «دیده» هر دو لازم است. باید گفت که تمام این تعریف‌ها در طول هم اند، بدین معنا که انسان از جسم و جان تشکیل شده و دارای قوای نفسانی متعددی است اما تمام قوا باید در تلاش باشند تا دل صفا یابد و انسان بتواند به وصال محبوب برسد.

مولوی بر این عقیده نیز است که انسان در دو مرحله آفریده شد. مرتبه اول که خلقت جسمانی بوده است. اما مرتبه دوم زمانی است که روح در اثر همراهی با جسم قوت می‌یابد و سایر استعدادهای او آفریده می‌شوند:

من چو تو بودم زاجزای زمین	آن سستی گوید ورا که پیش از این
پس پذیرا گشتم و اندر خوری	چون به نوشیدم جهاد آذری
مدتی دیگر درون دیگ من	مدتی جوشیدم اندر زمن
روح گشتم پس تو را استا شدم	زین دو جوشش قوت حس ها شدم
تا شوی علم و صفات معنوی	در جمادی گفتمی زان می دوی
روش دیگر کن و حیوانی گذر	چون شدم من رو پس بار دگر

(همان: ۳، ابیات ۴۲۰۳ - ۴۲۰۸)

با دقت در این ابیات باید گفت از دیدگاه مولانا مرحله‌ی دوم آفرینش انسان که همان دمیدن روح الهی در وجود او است، بسیار ارزشمند و مهم می‌باشد و در حقیقت آدمی ارزش وجود و حقیقی خود را مرهون این مرحله است، وگرنه وجود جسمانی را که سایر مخلوقات اعم از گیاهان و حیوانات نیز دارند و آنچه باعث رفعت مقام آدمی می‌گردد همان روح الهی وی است که در سایه‌ی هدایت می‌تواند سبب عروج وی به بالاترین مقامات عرفانی و الهی گردد.

او همچنین معتقد است که در ذات و نفس انسان کاخی وجود دارد که نشیمن گاه خداوند است. از این جهت وقتی شخصی پس از طی طریقت به معرفتی دست می‌یابد می‌تواند حضور چنین پادشاه زیبایی را در خود تجربه کند. مولوی به این نکته اشاره می‌کند که خدا را در همه جا جستیم اما نیافتیم، عاقبت به این کاخ روی کردم دیدم که خداوند در نشیمن گاه خود جلوس کرده است.

در آنجا جزای عنقا نبود	به عمدا شدم بر سر کوه قاف
در او مقصد پیر و برنا نبود	به کعبه کشیدم عنان طلب
در آن بارگاه معلی نبود	سوی منظر قاب قوسین شدم
در آن جاش دیدم دگر جا نبود	نگه کردم اندر دل خویشتن

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۳۴۹)

با توجه به آنچه در ابیات مذکور آمده است می‌توان گفت جنبه‌ی معنوی وجود آدمی که سبب تعالی روح می‌گردد، می‌تواند او را به جایگاهی برساند که قلبش منزلگاه خداوند شود، به طوری که نیازی به نگرستن در هیچ یک از پدیده‌های دنیای مادی ندارد و کافی است که تنها به درون قلب خویش نظر افکند و این امر حاکی از ارزش وجودی انسان می‌باشد. از نظر مولوی انسان موجودی دو سرشتی است. وجود امیال متضاد در درون انسان نشان دهنده سرشت دوگانه اوست. این دو حیث در مثنوی با تعبیر مختلفی

چون عقل و نفس، نفس و جان، نفس و روح، تن و جان، طبع و عقل نامیده شده و گاه نیز بر سبیل تشبیه و مجاز: ناقه و مجنون، زاغ و عنقا، زاغ و باز یا خر و عیسی خوانده شده است. (قانعی، ۱۳۸۸: ۵۲)

لاجرم چون خر برون پرده ای	ترک عیسی کرده خر پرورده ای
طبع را بر عقل خود سرور نکن	رحم بر عیسی کن و بر خر مکن

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲، بیت ۱۸۵۰)

این دو سرشت در درون انسان همواره در کشمکش و تضادند و در انجام هر عملی به ناچار یکی از آنها بر دیگری غلبه یافته، فرمان خود را عملی می سازد. این کشمکش تنها زمانی پایان می پذیرد که یکی به کلی بر دیگری غالب آید. طبیعی است که مولوی خواهان غلبه عقل بر نفس و روح بر تن است. در مقابل از موضوعات محوری و کلیدی در *اوپانیشاد* می توان به ارزش انسان و کمال اشاره کرد. اوپانیشاد با دید ژرف به انسان می نگرد و احساس ظریف و موشکافانه به این مسئله دارد. انسان های اوپانیشادی غالباً طالب آن که یافت نمی شود هستند و گمشده خود را گاه در مظاهر طبیعت جستجو می کنند و گاه در خود، تا آن را بیابند. انسان در اوپانیشاد دارای مقام عالی است که می تواند با سیر و سلوک به اصلی که از آن جدا شده باز گردد و دوری و فاصله را با برهمن از بین ببرد و از خود فانی شود. (آرزو، ۱۳۸۸: ۹۴)

تجلی عشق و معرفت در عرفان ایرانی و هندی

عشق یکی از مفاهیم کلیدی در متون عرفانی می باشد که عموماً در دو معنی به کار رفته است؛ یکی در معنای جهان شناختی، دوم در معنای معرفت شناختی. توضیح این که، عرفا در مسئله حدوث هستی معتقدند که سرمنشأ موجودات از عشق مشتق شده است و به سخن مشهور «اول ما خلق الله العشق» استناد جسته اند. در معنای جهان شناختی دایره شمول عشق، نه تنها آدمی بلکه تمام موجودات ناسوتی، جبروتی و ملکوتی و... وجود دارند. به عنوان نمونه در غزلیات شمس، عشق در معنای جهان شناختی، محور دایره پهناوری است که تمام سخنان مولانا به گرد آن دور می زند:

از عشق گشته دال الف، بی عشق الف	از عشق گردون موتلف، بی عشق
چون دالها	اختر منخسف

(بلخی، ۱۳۷۵: غزل ۲)

«معرفت شناسی عرفانی، معرفتی ذوقی و شهودی است که با قلب سر و کار دارد و حس و عقل را در آن راهی نیست. از دیدگاه عرفا این شناخت از طریق حواس ظاهری و یا فرایندهای استدلالی حاصل نمی شود بلکه معرفتی حاصل از کشف و شهود است که در اثر آن می توان به باطن جهان هستی پی برد» (افکوسی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۹۵). عشق در معنای دوم یعنی معرفت شناسی، ابزار شناخت است. با عشق دل تصفیه می شود و با دل تصفیه شده، حقیقت کشف می گردد. در این معنا، عشق خاص آدمی است و

همان وسیله ای است که موجب رفع تکدر درونی و باعث جلای ضمیر و درون سالک می شود. بسیاری از غزلیات مولانا ناظر به همین معنی معرفت‌شناختی عشق است:

به جز از عشق مجرد به هر آن نقش که رفتم بنه ارزید خوشیهاش به تلخی ندامت

(همان، غزل ۵۹)

ای عشق شوخ العجب، آورده جان را در طرب آری، در آهر نیمه شب، در جان مست بی خبر

(همان، غزل ۱۷۳)

نکته دیگر در باب عشق این که، در شعر فارسی به ویژه شعر عرفانی، دو جریان فکری وجود دارد. یکی آسان‌نمایی عشق؛ نظریه ای که حافظ پرچمدار آن است یعنی عشق در آغاز آسان می نماید اما چون عاشق وارد مراحل عشق شد، می بیند راهیست بیکرانه و دریاییست ناپیدا کران و درمی یابد این جا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست. ده ها بیت در دیوان حافظ وجود دارد که به صورت های مختلف بیانگر همین مضمون است. این نگرش بیانگر نظریه قبض عرفانی است. در برابر نظریه دشوارنمایی عشق، که عکس نظریه اول است و معمولاً آن را به مولانا نسبت می‌دهند. بر طبق این نظریه، عشق در آغاز دشوار به نظر می‌رسد اما کسی که عاشق شد و اهلیت داشت و به قول مولانا بیرونی نبود، درمی‌یابد که راحت است و آسان:

عشق اول سرکش و خونی بود تا گریزد هر که بیرونی بود

(همان، غزل ۷۳)

همچنان که نتیجه باور داشت نظریه آسان‌نمایی عشق، گرایش به «قبض» است، برعکس کسی که معتقد به مشکل‌نمایی عشق اما در واقع آسان بودن آن است، به نظریه «بسط» می‌گراید. مثل مولانا جلال‌الدین در ابیات اخیر این غزل:

اولین منزل یکی دریای پر خون رو نمود در میان موج آن دریای پر خون تاختم
فهم و وهم و عقل انسان، جملگی، در ره بریخت چون که از شش حد انسان سخت افزون تاختم
نفس چون قارون ز سعی ما درون خاک شد بعد از آن مردانه سوی قارون تاختم
دشت و هامون روح گیرد گر نباید ذره ای ز آن چه ما از نور او در دشت و هامون تاختم

(همان، غزل ۲۵۳)

ابیات فوق به خوبی بیانگر دیدگاه عارفانه مولوی به مسأله عشق هستند و منظور وی نیز عشق عارفانه است نه عشق ظاهری و پوچ، و دقیقاً سیر صعودی مولانا را در منظومه کهکشان عشق او مجسم می‌کند و می‌بینیم که چگونه با پشت سر گذاشتن دریای پر خون که لازمه سیر و سلوک در آن، از سر قلم ساختن

و عالم را بر هم زدن و بر براق عشق سوار شدن است، مردانه به سوی گنج قارون حقیقت می‌رود و آن چنان روح او نورانی می‌شود که دشت و هامون از آن روح، نور می‌گیرند. همین عشق در آغاز به سان اژدهاست و مردم و سنگ را می‌خورد و یا مانند شیری است که عاشق در برابر او چو آهو، سرانجام همه درهای بسته را می‌گشاید:

یک دسته کلید است به زیر بغل عشق از بهر گشاییدن ابواب رسیده

(همان، غزل ۳۷۷)

عشق ویژگی ازلی است که با آن می‌توان سریع‌تر به معرفت دست یافت. این دیدگاه همچنین در متون و اعتقادات هندو دیده می‌شود. به عنوان نمونه در کتاب *بهگودگیتا*، که اثری شاعرانه و فلسفی-دینی است و یکی از مقدس‌ترین بخش‌های *مهابهاراتا* محسوب می‌شود، نکته‌های مهمی درباره ارزش عشق و معرفت ذکر شده و تاکید شده است که دانش و معرفت از طریق اعتقاد باطنی و شیفتگی بدست می‌آید:

«کسی که باور دارد و شیفته معرفت است، کسی که حواس را به کنترل خود درآورده، معرفت را بدست آورده و به آرامش مطلق می‌رسد.» (داراشکوه، ۱۹۸۰، ۹۶)

حقیقت الهی را می‌توان از طریق عشق و محبت بدست آورد.

«کسانی که با عشق و ایمان کامل مرا می‌پرستند در ریاضت برتر هستند.» (همان، ۱۵۵)

با دقت در نمونه‌های مذکور به خوبی می‌توان وجه اشتراک میان این مفهوم را در مکتب اسلامی و مکتب هندی مشاهده کرد؛ زیرا هر دو مکتب، عشق را مقوله‌ای روحانی می‌دانند که فراتر از لذت‌های جسمانی است و همین عشق معنوی و عارفانه است که آدمی را در مسیر شناخت خداوند و رسیدن به او یاری می‌کند. در تأیید این مطلب باید گفت که در عرفان ایرانی، هدف سالک کسب معرفت از طریق مراحل سلوک و حتی از دیدگاه پژوهشگران و عارفان «امانت الهی» است که مطابق قرآن (انا عرضنا... احزاب/۷۲)، آسمان‌ها و زمین آن را پذیرفتند. آنها نپذیرفتند؛ این «عشق و معرفت» است. (برای اطلاعات بیشتر، رازی، ۱۹۹۲، ۴۱ و ۶۶ را مشاهده نمایید)

منازل و مقامات سلوک

یکی از مسائل مهم در مسیر سلوک، مقامات و حالاتی است که سالک، در سیر و سلوک خود طی می‌کند، هرچند بر تعداد این مقامات و منازل اتفاق نظری وجود ندارد. ترتیب این مقامات به شکل اعداد هفت، چهل، صد هزار از قرن چهارم و پنجم آغاز می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۹۸۷: ۲: ۴۹۷). علاوه بر این مقامات، مراحل و عوالمی وجود دارند که همه مخلوقات مجبور به گذراندن آنها هستند، بنا به نظر بعضی از صوفیه، چهار مرحله عبارتند از: ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت و بعضی عالم مثال و بعضی دیگر مثال و ملکوت را نیز اضافه می‌کنند. آنها را یکی می‌دانند.

در ادیان و مکتب‌های هندی همچنین مراحل و مقاماتی را مشاهده می‌کنیم. چهار عالم و حالت‌های مختلف نفس، هشت طریق بودا و هفت سطح معرفت از جمله آنها هستند.

عوالمی که همهٔ مخلوقات باید از آن عبور کنند، بنا بر نظر بعضی از صوفیه چهار عالم هستند: ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت؛ به نظر فقرای هند (اوستا)، که یکی از این چهار عالم است، چهار عالم دیگر نیز عبارتند از: جاگرت، اسپن، اسکوپ و ترپا، جاگرت مناسب ناسوت است که عالم ظاهر و عالم بیداری است. اسپن موافق با ملکوت است که عالم روح و عالم رویاها است. اسکوپ موافق با جبروت است که در آن موضوعات هر دو عوالم و تمیز «من و تو» نیست و ترپا موافق لاهوت است که ذات و محیط پاک و جامع و وسیعی است و دقیقاً این سه عالم است.

با نگاهی اجمالی می‌توان دریافت کم و بیش شباهت‌هایی میان مراحل سلوک در عرفان ایرانی و هندی وجود دارد از جمله تنوع مراحل سلوک، که در همهٔ مراحل «طلب کردن، ذکر، توجه و مراقبهٔ نفس» جایگاه خاصی دارد و در نهایت به «فقر و فنا» منتهی می‌شود.

اهمیت پیر و مرشد

پیر و مرشد مقام بسیار والا و محترمی در عرفان ایرانی دارد. رابطه بین مرید و مراد رابطه‌ای متقابل است. در کتاب‌های عرفانی معروف، قوانین و رسوم خاصی میان مرید و مراد برقرار است، از جمله کتاب ارزشمند رسالهٔ قشیریه و باب «نگهداری دل مشایخ و ترک مخالفت آنها»، همچنین کتاب مرصاد/عباد و «بیان نیاز شیخ به تعلیم و تربیت انسان و سلوک» و «بیان مقام شیخ و حالات و صفات او». نجم‌الدین دایه در فصل دهم از باب سوم مرصاد/عباد معتقد است که مرشد باید یکی از بیست ویژگی بومی ممتاز باشد.

شایان ذکر است که نیاز به پیر یا مرشد نه تنها در عرفان ایرانی بلکه در ادیان و مکاتب هندی احترام ویژه‌ای برای پیر قائل هستند و حتی بسیاری از دیدگاه‌ها و آداب آنها در نحوهٔ رفتار با مشایخ، دقیقاً مطابق با دیدگاه، اعمال و آداب عرفای ایرانی هستند.

معرفت تنها از طریق عمل و عبادت بدست نمی‌آید به طوری که کسی فکر نکند من کیستم؟ و دنیا چیست و از کجا آمده و چه چیز آن را پدیدار ساخته و چگونه فانی می‌شود و چگونه رستگاری بدست می‌آید و تا مرشد کامل سخن بگوید، دستیابی آن ممکن نیست. (معرفت)، تا عنایت الهی به کسی تعلق نگیرد، بدست نخواهد آمد (عابدی و تاراچنت، ۱۹۶۸: ۲۵۱).

این موضوعات همچنین در کتاب‌های عرفانی ما ذکر شده و عبارت زیر در راستای تأیید این سخن است:

«بدان که در سلوک راه دین و وصول به عالم یقین، از شیخی کامل راهبر راه‌شناس گریز نباشد».

(رازی، ۱۹۹۲: ۲۲۶)

با دقت در دو نمونه‌ی مذکور می‌توان بیش از پیش به وجه شباهت میان این دو مکتب عرفانی پی برد که چگونه در هر دو مکتب، حضور پیر یا همان مرشد و نیز یاری جستن از وی به عنوان یک شاه‌کلید برای هدایت آدمی و رسیدن او به اوج تعالی معنوی معرفی شده است و بدون استمداد از وی، آدمی هرگز به سر منزل مقصود نخواهد رسید.

یکی از زنجیره‌های اتصال میان مرید و مراد مسئلهٔ درآوردن خرقة است. در تصوف خرقة رمز پذیرش مرید در نظر گرفته می‌شود. همچنین این عمل را در آداب و اعمال هندو می‌بینیم، زیرا فرد دریافت جامهٔ

«کسوت» و رعایت قوانین و آداب آنها وارد گروهی از هندیان به نام «بیشکو» می‌شود (گلدزیهر، ۱۳۳۰: ۸۲).

مجاهدت و مبارزه با نفس، مجاهدت و ریاضت از اصول اساسی آداب صوفیه هستند. تطهیر روحی که به‌طور ضمنی منجر به دستیابی به معرفت می‌شود از طریق زهد و ریاضت حاصل می‌شود. این مبارزه و ریاضت اصول عملی همهٔ ادیان عرفانی است. مبارزه برعلیه خودپسندی و ریاضت، زمینه بروز استعدادهای معنوی را فراهم می‌کند. در عرفان ما تحمل سختی‌ها در مسیر سلوک یکی از شرایط تزکیهٔ نفس است. بیشتر مذاهب و مکاتب هندی به مجاهدت و ریاضت و ترک دنیا معتقد هستند و حتی برای آن انواعی دارند و عبارت زیر دلیل محکمی بر این سخن است:

«کسی که گوشه‌ای را برگزیند و به کم خوردن و کنترل گفتار، جسم و دل عادت کند، از صحبت دربارهٔ مردم پرهیز کرده و پیوسته مشغول به مراقبه شود، آن شخص شایستگی رها شدن را دارد.» (داراشکوه، ۱۹۸۰: ۱۳۴).

در مذهب بودا مبارزه با نفس، «جهاد اکبر» نامیده شده و در این باره چنین آمده است:

«جهاد با نفس بزرگترین جهاد است و غلبه بر خود، پیروی بزرگتری نسبت به شکست هزار نفر در میدان جنگ است.» (رجب زاده، ۱۹۹۲: ۲۰۲)

در کتاب مقدس *به‌گودگیتا* که بنابر نظر بسیاری از مفسران، منظومه‌ای تمثیلی است، مبارزه و جهاد اکبر (جهاد با نفس) ذکر شده است.

«در عرفان ما از مبارزه با نفس به عنوان یکی از اصول اساسی معرفت نام برده شده است، تا حدی که گفته شده است: مخالفت نفس سر همهٔ عبادت‌ها است.» (قشیری، ۱۹۸۸: ۲۲۵)

همانگونه که از مطالب فوق برمی‌آید، مقوله‌ی جهاد اکبر و مبارزه با نفس نیز در آثار عرفانی مربوط به دو مکتب اسلامی و هندی بسیار به هم شباهت دارد و این شباهت ناشی از اشتراک در بن‌مایه‌ها و اصل و اساس دو مکتب مذکور می‌باشد که رفته رفته خود را در عقاید پیروان خویش نشان داده است. همچنین باید خاطر نشان کرد که عرفان ایرانی از هر ریاضت، مبارزه و عبادتی که ریشه در خودپسندی و ریاکاری دارد و نیز عمل و رفتار زاهدانه که مردم را فریب می‌دهد جلوگیری می‌کند. باورهای مشابهی در عرفان هندی وجود دارد. نمود این سخن در عبارت زیر آمده است:

«زهدی که به جهت عزت و عجب و رجوع مردم، و از روی زرق و تزویر کرده شود، آن را ریاضت راجس نامند و این ریاضت پاینده نیست.» (داراشکوه، ۱۹۸۰: ۱۲۷).

نظریه فنا

یکی از باورهای متعالی عرفان ایرانی نظریهٔ «فنا» است؛ زیرا فنا غایت سفر و سلوک عارف است، با ورود به این مرحله سالک به مرتبهٔ اتصال به معشوق می‌رسد. همچنین، مقصد متعالی درویش‌ها، فقرا در ادیان و مکتب‌های عرفانی و فلسفی هند، که نظریه‌ها و باورهای آنها بر اساس تعلیم *و/یا نیشاد* بنا نهاده شده است، دستیابی انسان به مرحله رستگاری و سعادت ابدی است، که مطابق با عرفای ایرانی است. اعتقاد به

فنا کم و بیش در همه ادیان و مکتب‌های هندی وجود داشته است، از جمله طرفداران نظریه فنا «متراض‌های هندی» هستند، آنها معتقدند:

انسان باید وجود وهمی خود را از هر چه غیر از ذات خدا است، پاک سازد و هیچ عمل یا جریانی را به او نسبت ندهد و همه را از او بداند و مالکیت او را بر همه چیز و همه جا ببیند و ذاتی کامل را آشکار ساخته، پیدا کرده و هدایت کند. بر اساس کتاب جوگ، تنها از طریق مراقبت و شیفتگی، روح فردی به روح کیهانی می‌پیوندد (داراشکوه، ۱۹۷۷: ۸۶).

عقیده به «نیروانه» در مذهب بودا همچنین منطبق با مرحله فنا در عرفان ایرانی است. نیروانه هدف خاص مذهب بودا است. نیروانه در حقیقت ارتقا به مقام مطلق و جاودانگی و بقای ابدی است.

زیر، از ودانته نقل می‌کند که شباهت‌هایی میان عقاید بایزید و / اوپانیشاد هست. سپس در خود او را می‌بینم و او می‌شوم، استعاره «پوست‌اندازی خود» به «پوست‌اندازی مار»، ترکیبی شبیه عبارت «من او هستم» تنها در یک منبع شاید وجود داشته باشد، و این منبع ودانته یا بیشتر / اوپانیشاده‌ها است (زیر، ۱۹۶۰: ۹۸).

با دقت در سطور فوق می‌توان چنین استنتاج کرد که مسأله‌ی فنا شدن در ذات الهی و فراموش کردن خود نیز از وجوه بارز اشتراک در دو مکتب عرفانی اسلامی و هندی است که شواهد دال بر عقاید پیروان آنها نیز ذکر شد؛ بدین صورت که بر اساس عقاید پیروان هر دو مکتب یکی از مراحل سیر و سلوک عرفانی، مرحله فنا است و آدمی در نهایت باید خود را فراموش کند در ذات معبود فنا شود.

عارفان به یقین معتقد هستند که نفس یا روح هدیه‌ای جاودانه است و از حق گرفته شده و دوباره به او بازمی‌گردد، در مرحله فنا، آنچه فانی است تنها جسم است؛ روح عارف به دریای بیکران ابدیت می‌پیوندد و این باور را می‌توان به خوبی در عقاید مذاهب هندی مشاهده کرد.

شباهت‌های مذهب بودا و تصوف ایرانی

به غیر از نیروانه و نظریه فنا که در بخش قبلی ذکر شد، شباهت‌های دیگری میان مذهب بودا و عقاید و نظریه‌های بعضی از عرفا وجود دارد:

در مذهب بودا، تکیه بر دیدن، دانستن، و شناختن است، نه بر باور (راهول، ۱۳۵۳: ۲۲) این سه مرحله شبیه به مراحل «علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین» قلمداد می‌شود که در عرفان ما تاکید شده و آنها به آن اعتقاد کامل دارند. از طرف دیگر، بعضی از رفتار و اعمال درویش‌ها شبیه به اعمال و روش‌های پیروان مذهب بودا است، از جمله اینکه فرقه قلندریه، سر و صورت خود را می‌تراشند (چهار ضرب) و لباس‌های پشمی می‌پوشند، گروهی از بودایی‌ها نیز علاوه بر اعتقاد به بودا و مذهب او در عمل، زنان را ترک می‌کنند و موهایشان را می‌تراشند و لباس‌های زرد می‌پوشند. به عقیده پیروان مذهب بودا، کسی که به ظواهر مذهب بودا عمل می‌کند باید در قلبش نیز ایمان و اعتقاد داشته باشد، و رعایت ظواهر تنها معیار اعتقاد به مذهب بودا نیست. نه، چگونه فردی می‌تواند رویاپرداز و کاملاً تارک دنیا باشد؟ (راهول، ۱۹۷۴: ۲۱۲)

این گفتاری که بیان شد یادآور این شعر حافظ است:

هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست

نه هر که سر بترشد قلندری داند

(حافظ، ۱۹۹۲: ۱۵۷)

همانگونه که هویداست به صراحت می‌توان گفت پیروان هر دو مکتب عرفانی عقیده دارند که آدمی برای درک هر پدیده باید علاوه بر دیدن، از عنصر تفکر و تعقل نیز بهره ببرد تا در نهایت به یقین کامل برسد نه اینکه به گفته‌ها و شنیده‌ها اکتفا کند؛ زیرا تکیه بر شنیده‌ها بدون توجه تأمل و تفکر، نتیجه‌ای جز گمراهی و انحراف از مسیر سلوک عرفانی و رسیدن به معبود ندارد. شباهت‌هایی در شیوه زندگی بودا با شیوه زندگی و رفتار عارف مشهور قرن دوم هجری، ابراهیم ادهم، وجود دارد:

«بودا دوران جوانی را در وطن خود گذراند، اما بعد از آن، تغییری جدید در زندگی او آغاز شد، او به‌طور خودخواسته آوارگی و زندگی راهبانه‌ای را برگزید و سپس مدتی را مانند عرفا در بیابان سپری کرد (الدنبرگ، بی تا: ۱۰۵).

در شیوه زندگی ابراهیم ادهم، با چنین مورد مواجه می‌شویم. بعد از ترک زادگاهش بلخ، ابراهیم گوشه عزلت را برگزید، سپس در جستجوی گوشه‌ای خلوت برای طاعت به نیشابور رفت، غار معروفی آنجا بود. نه سال در آن غار زندگی کرد. «چه کسی از مبارزه‌ای که شب و روز در آن غارداشته‌ی اطلاع دارد؟ (عطارد، ۱۹۹۱: ۱۰۴).

نتیجه‌گیری

از مطالعه و بررسی اعمال و روش‌های آموزشی خاص که در عرفان ایرانی و در مذاهب و مکاتب فلسفی و عرفانی هندی وجود دارد نتیجه می‌گیریم که به‌طور کلی این دو در روش‌های عملی و آموزشی زیر با یکدیگر اتفاق نظر دارند.

الف) تجرد از عالم محسوسات، به این صورت که حجاب و موانع برداشته می‌شود و دل و درون، استعداد تمرکز بر نیروی معنوی را بازیابی کرده و به کشف و شهود می‌رسد. این تجرد از طریق ریاضت و مبارزه حاصل می‌شود.

ب) تفکر، مراقبه و ذکر

ج) وصال و غرقه ساختن (رسیدن به حقیقت مطلق)

همچنین از بررسی دقیق متون هندی به خوبی درمی‌یابیم که علت بی‌اعتنایی به نیازهای بدن و ترک تلاش برای تعلیم، هندوهای باستان بودند، و این روش در میان آنها بسیار رایج بود، این دو ویژگی میان مشایخ صوفی ما نیز کم و بیش وجود داشت؛ زیرا فرد صوفی فقط با دست کشیدن از همه شهوات و لذت‌ها، می‌تواند به فنای مطلق برسد.

اگرچه وجود شباهت‌های میان ادیان، فرقه‌ها، روش‌ها و مکاتب فکری هرگز از یکدیگر نشات نمی‌گیرد، در بررسی ادیان و فرقه‌ها، حقیقت این است که ادیان، روش‌ها هرچند به ظاهر آنها جنبه‌های عملی و فکری خود را ندارد، اما علیرغم تعدد روش‌ها و مسیرها همه به یک منزل حقیقی و هدف می‌رسند.

منابع

- قرآن کریم
- آرزو، عبدالغفور. ۱۳۸۸ش، *مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ*، تهران، سوره مهر.
- افکوسی باقلعه، صدیقه، و سید هاشم گلستانی و سید حسین واعظی. ۱۳۹۹ش، «*معرفت شناسی عرفانی با تأکید بر آرای سهروردی عارف*»، *فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، سال چهاردهم، شماره ۵۵، صص ۲۲۲ - ۱۹۵.
- حافظ، شمس الدین محمد. ۱۹۹۲ش، *دیوان خواجه حافظ شیرازی*، به کوشش علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم قانی، تهران، زوار.
- داراشکوه، محمد. ۱۳۸۱ش، *اوپانشاد*، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، طهوری.
- داراشکوه، محمد. ۱۹۷۷ش، *اوپانشاد*، به کوشش دکتر تارا چند و سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: طهوری.
- داراشکوه، محمد. ۱۹۸۰ش، *بهگودگیتا*، به کوشش دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: طهوری.
- الدبرگ، هرمان. بی تا، *فروع خاور (شرح زندگی، آیین و رهبانیت بودا)*، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان، تایید.
- رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد. ۱۹۹۲ش، *مرصادالعباد*، به کوشش محمدمامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- راهول. ۱۹۷۴ق، *منه‌ب بودا*، ترجمه قاسم خاتمی، تهران، طهوری.
- رجب زاده، هاشم. ۱۹۹۲ق، *چنین گفت بودا*، تهران، اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۱ش، *سرنی (۱-۲)*، تهران، علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸ش، *بحر در کوزه*، تهران، علمی.
- شایگان، داریوش. ۱۳۷۸ش، *آسیا در برابر غرب*، تهران، امیرکبیر.
- عابدی، دکتر امیرحسین و تارا چند. ۱۹۶۸ق، *جوگ بشست*، هند، دانشگاه اسلامی علیگر.
- عطار، فریدالدین. ۱۹۹۱ق، *تذکره الاولیا*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار.
- قانع، مهناز. ۱۳۸۸ش، *اخلاق در نگاه مولانا چيستی و هستی*، تهران، نگاه معاصر.
- قشیری، ابوالقاسم. ۱۹۸۸ق، *ترجمه رساله قشیریه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی.
- گلدزیه‌ر. ۱۳۳۰ش، *زهد و تصرف در اسلام*، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران، اقبال.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۳ش، *کلیات شمس (۱۰ جلد)*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۵ش، *گزیده غزلیات شمس*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۰ش، *فیه ما فیه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۲۰۰۲ق، *مثنوی معنوی*، به تصحیح: رینواد نیکلسون، تهران: سعاد.
- مهدی زاده نادری، نامدار. ۱۳۷۴ش، *آتمن و برهمن*، تهران، پاسارگاد.

COPYRIGHTS

© 2023 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: احمدی قاسم، لاجوردی فاطمه، عدلی محمدرضا، بررسی مؤلفه های عرفانی در متون دو مکتب اسلامی و هندی (باتیکه بر دیدگاههای مولوی و محمد داراشکوه)، فصلنامه ادبیات تطبیقی، دوره ۱۷، شماره ۶۵، بهار ۱۴۰۱، صفحات ۱۳۰-۱۱۶.